المصطلحات الأصولية في مباحث الأحكام وعلاقتها بالفكر الأصولي

عبد الله البشير *

تاريخ تقديم البحث: ١٨/١٠/١٩٩٨م
تاريخ قبوله للنشر: ٩/١٠/٢٠٠٠م

Abstract

This research deals with the denotations of fundamental terminology as it is used by the fundamentalist theologians in the study of Sharia' rules. The research looks into the areas of differences and similarities in fundamental terminology from the point of view of expression and meaning. It also investigates the causes of the differences and similarities in the various fundamentalist schools. This reveals the great importance of studying fundamental terminology in the light of the intellectual disagreement among the investigators of this field of scholarship. This seems evident in the terms which have similar expressions but different meanings.

ملخص

يتصل موضوع البحث بمدلولات المصطلحات الأصولية الواردة عند علماء الأصول في مباحث الحكم الشرعي، حيث يتلمس البحث مواطن التباين والاتفاق بين المصطلحات الأصولية من حيث اللفظ والمعنى مع تحقيق أسباب هذا التباين والاتفاق عند المدارس الأصولية المختلفة؛ مما يظهر الأهمية الكبرى لدراسة المصطلحات الأصولية في ظل الاختلاف الفكري بين محققي هذا العلم، ولعل هذا مما يتضح في تلك المصطلحات المتحدة في اللفظ المختلفة في معاني إطلاقها.

---

* أستاذ مساعد، كلية الشريعة، جامعة جرش الأهلية، الأردن.

مقدمة:

الحمد لله العليم بحال هذه الأمة، أحمده حمد الشاكرين، وأشكره شكر الحامدين وأصلي وأسلم على رسول الله الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد.

فإن علم أصول الفقه يتميز عن غيره من العلوم بشرف الاتصال بالاجتهاد، والذي هو في منظور الأصوليين عنوان الثقة التشريعية في مجتهدي هذه الأمة، وأساس التفويض النبوي في استنباط الأحكام، وإظهار الخوافي. ولما كان لهذا العلم مثل هذه الأهمية، والفضل الأكبر، لزم أن يكون أهلوه من أكابر أهل العلم، وأماجد أرومة التحقيق.

ولما كان هذا هو حال هذا العلم، وحال أهله، والمشتغلين بفنه، لزم أن يكون كل ما صدر في هذا العلم من المسائل الأصولية وما يتعلق بها من المصطلحات العلمية، من مهمات أهل العلم ومشاغلهم.

ولما كانت المصطلحات الأصولية المستخدمة في مباحثهم لم ترد عبثاً، وإنما كان لها الاتصال والتواصل الكامل بالأفكار الأصولية.

لزم من كل هذا وذاك أن أشرع في بيان المصطلحات الأصولية المتعلقة بمباحث الأحكام وأن أبين وجه علاقتها بالفكر الأصولي، لا سيما والمصطلحات هي ناتج حقيقة عرفية خاصة، وهي عين الفكر، وإذا كان الأمر كذلك لزم أن تكون كما قلت.

وسوف أنهج في بحثي هذا نهجاً أعتمد فيه قاعدة أساسية، ألا وهي [تناول تلك المصطلحات التي تباينت لفظاً واتحدت معنىً، أو اتحدت لفظاً وتباينت معنىً، وذلك بحسب ورودها في المناهج الأصولية، على أنني سوف أركز جهدي في بيان المصطلح، وارتباطه بالفكر الأصولي، دون النظر في دقائق الأمور ومشكلاتها].

وقد كان تخطيط البحث على النحو التالي:

تمهيد: وهو عن [اعتبار مباحث الأحكام من جملة مسائل الأصول]
وقد رأيته مهماً، إذ على أساسه ينبني البحث كله، لا سيما والمسألة موضع تباين فكري عند الأصوليين.

المبحث الأول: في الحاكم، وسوف أتناول فيه المسائل الآتية:

المسألة الأولى– تباين الفكر الأصولي في استخدام مصطلح الحاكم.

المسألة الثانية – مصطلح التحسين والتقبيح

المسألة الثالثة – مصطلح البراءة الأصلية [أو العدم الأصلي أو النفي الأصلي، أو الإباحة الأصلية].

المسألة الرابعة – مصطلح الأصل في الأشياء فيما قبل ورود الشرع، وهي على فرعين:

الفرع الأول:– بيان معاني مفردات المصطلح المذكور.

الفرع الثاني:– تباين الفكر الأصولي في المصطلح المذكور.

المسألة الخامسة – مصطلحات أصولية صُغرى متنزلة تحت المصطلح السابق، وسيكون تناولي لها على النحو التالي:

أولاً – مصطلح التوقف: وهو ثلاثة أنظار: **النظر الأول**: عند الأشعري، النظر الثاني: عند المعتزلة، النظر الثالث: الفرق بين التوقفين.

ثانياً – مصطلح الإباحة: وسأتناوله من نظرين:

النظر الأول: الإباحة عند أهل السنة، وفيه أبين الآتي:

١– إطلاقات هذا المصطلح عند أهل السنة من الأصوليين.

٢– تعقيب الأصوليين على التفسيرين المتقدمين لمصطلح الإباحة عند أهل السنة.

٣– سبب الحذر الأصولي من إطلاق الإباحة الأصلية على مصطلح الإباحة المذكور.

النظر الثاني: الإباحة عند المعتزلة.

ثالثا – مصطلح الحظر: وهو على ثلاثة أنظار: **النظر الأول**: الحظر عند أهل السنة

النظر الثاني: الحظر عند المعتزلة، النظر الثالث: توفيق بين الفكرين.

رابعاً – مخارج علمية لرفع التضارب المنهجي بين المسلمات الأصولية عند أهل السنة، وما هو مذكور في التحقيقات الأصولية عنهم.

المسألة السادسة – مصطلح الأصل في الأشياء فيما بعد ورود الشرع.

المبحث الثاني: في الحكم، وهو على مسألتين:

المسألة الأولى – **في** الحكم الشرعي التكليفي، وهو على فروع:

الفرع الأول – **الاتفاق** والاختلاف في مصطلح الحكم الشرعي، وهو على نظرين:

النظر الأول: تباين الفكر الأصولي في إطلاقات هذا المصطلح.

النظر الثاني: التحقيق في عود الخلاف وسببيته.

الفرع الثاني – مناهج التأليف عند الأصوليين، **وأهمية الإشارة إليها في** إيضاح المصطلحات الأصولية في مباحث الحكم.

الفرع الثالث – تباين الفكر الأصولي في تقسيمات الحكم الشرعي.

الفرع الرابع – في بيان مصطلحات حكمية، وسأتناولها على النحو التالي:

أولاً – مصطلح الواجب – وهو من وجهين، أما أولهما: فهو أنه على أحد اعتبارات تقسيمه ينقسم إلى عين وكفاية، وأما ثانيهما: فهو اشتمال المباح عليه، أو لا.

ثانياً – مصطلح المندوب – وهو أيضاً على نظرين :

النظر الأول: مصطلحات بديلة لمصطلح المندوب

النظر الثاني: التحقيق في الاتفاق والاختلاف الأصولي **في هذه البدائل**.

ثالثاً – مصطلح المكروه، وهو على أنظار:

النظر الأول: تردده بين نهي التنزيه ونهي التحريم في الفكر الأصولي.

النظر الثاني: تردد إطلاقة بين ترك ما مصلحته راجحة، وما فيه شبهة وتردد، وما في القلب منه حزازة.

رابعاً: مصطلح الإساءة بين المكروه والحرام.

خامساً – مصطلح الجائز بين الواجب والمندوب والمكروه.

سادساً – مصطلح الحرام.

سابعاً – مصطلح المباح.

المسألة الثانية – في الحكم الشرعي الوضعي، وهي على تمهيد وفروع:

الفرع الأول – مصطلح السبب، وتردده في الإطلاق مع مصطلح العلة.

الفرع الثاني – التداخل بين مصطلحي السبب والشرط.

الفرع الثالث – التداخل الفكري بين مصطلحي الشرط وعدم المانع.
الفرع الرابع – مصطلح البطلان والفساد.
الفرع الخامس – مصطلح الصحة – وهو على وجهين:
الوجه الأول: تباين الفكر الأصولي في حدود إطلاقه وغايته.
الوجه الثاني: بدائل اصطلاحية أصولية لمصطلح الصحة، وهو على أنظار:
النظر الأول: مصطلح الإجزاء
النظر الثاني: مصطلح القبول
النظر الثالث: مصطلح النفوذ

المبحث الثالث: في المحكوم فيه

المبحث الرابع: في المحكوم عليه.

تمهيد: اعتبار مباحث الأحكام من جملة مسائل الأصول

لقد اختلف الأصوليون في هذه المسألة، وكان اختلافهم هذا مبنياً على أقوالهم في التعريف والفرق بين قسميه، أي العيني والإضافي، كما كان مبنياً على اختلاف إطلاقات المسائل بين المعلومات أو إدراكها، كما انبنى أيضاً على إختلاف العلماء في المراد بالموضوع بين العوارض الذاتية وأحوالها وأنواعها، واختلافهم في جواز كونه متعدداً أولاً، كما هو راجع إلى تفسيرهم للأصول باعتبارها المحتاج إليها وبناء احتياجات المجتهد من علم أصول الفقه، كما كان مبنياً في هذا على اختلاف اسم العلم وإطلاقه، وغير ذلك مما لا يسعنا تناوله، إذ تناولنا إياه بالبحث يخرجنا عن دائرة المقصود، وعليه سأكتفي ببيان الآراء فيه معرضاً عن أدلتها والاستدلال بها وإسقاطها أو تأييدها.

والحق أن بداية الخلاف وأساسه هو اعتبار الأحكام من المقاصد أو من الوسائل. وبعض أهل الأصول أسقطها من مسائل هذا العلم، واقتصر على الأدلة الكلية فقط، واستند في قوله هذا إلى أنه لما كان العلم آلة لاستنباط الأحكام من أدلتها، جعل موضوعه الأدلة من تلك الحيثية، وعليه، فلما كانت الأحكام ثمرة هذا العلم وفائدته حسن إخراجها وإخراج مباحثها عن المقاصد(١).

ومن الأصوليين من اعتبر أن مباحث الأصول – المتعلقة بكيفية إثبات الأدلة للأحكام إجمالاً – لما كان بعضها راجعاً إلى أحوال الأدلة، وبعضها إلى أحوال الأحكام، لزم أن يكون موضوع هذا العلم شاملاً للأمرين جميعاً أي الأدلة الكلية والأحكام(٢).

على أن العلامة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة صاحب التوضيح قد اعتبر في تحقيقه لهذه المسألة أنه لا خلاف في المعنى مع جعل مباحث الأحكام من المسائل، على اعتبار أن من جعل الموضوع هو الأدلة جعل المباحث المتعلقة بالأحكام راجعة إلى أحوال الأدلة تقليلاً لكثرة الموضوع بالذات، فإنه أليق بوحدة العلم من الوحدة بالجهات والحيثيات، كما جعل المباحث المتعلقة بالأدلة من حيث الإثبات راجعة إلى أحوال الأحكام من حيث الثبوت(٣).

وقد كان ممن قصر الموضوع على الأدلة الإجمالية دون الأحكام ومباحثها العلامة ابن السبكي، إذ قد اعتبر المسائل المتعلقة بكيفية الاستفادة وحال المستفيد ليست من أصول الفقه، وإنما هي ضرورة في مسمى الأصولي، ولذلك فقد ذكرت في أصول الفقه وإن لم تكن منه(٤).

وقد اعترضه الجلال المحلي شارحه في ذلك، ولم يُسلم له به(٥).

قال المحقق محب الله بن عبد الشكور [وفي موضوعية الأحكام مع الأدلة اختلاف فذهب صاحب الأحكام من الشافعيية وصدر الشريعة من الحنفية إلى أنهما موضوعان، لأنه يبحث عن أحوالهما، ثم قال شارح كتابه العلامة عبد العلي بن نظام الدين الأنصاري (والمشهور أن الموضوع الأدلة فحسب والأحكام خارجة واختاره المصنف](٦).

ثم قال المحقق ابن عبد الشكور[والحق لا تؤخذ موضوعاً، وإنما الغرض من البحث عن الأحكام التصوير والتنويع فقط لا بيان عوارضه الذاتية بالذات ليثبت أنواعها، أي أنواع الأحكام بأنواع الأدلة، وما من علم إلا ويذكر فيه الأشياء استطراداً تتميماً وترميماً، فلا بأس بكون مباحث الأحكام كذلك](٧).

وقد رأيت للمحقق المطيعي تحقيقاً في هذا الأمر أدارة حول اختلاف الطريقتين، أي طريقة الشافعية وطريقة الأحناف.

واعتبر أن إدخال مباحث الأحكام في مسائل الأصول إنما هو على طريقة الحنفية، وأن عدم إدخالها إنما هو على طريقة المتكلمين، ثم بعد بسط وقبض في المستندات العلمية توصل إلى أن هناك وجهاً للجمع بينهما، بأن يقال أن موضوعه الأدلة من حيث إثبات الأحكام بها، والأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة، بمعنى أن هناك تلازماً بينهما(٨).

ولعل فيما قدمته كفاية تغني في معرفة أسس الخلاف، وتنوع الأقوال فيها، وغاية القول التأكيد على أن لمباحث الأحكام أهمية عظمى في الفكر الأصولي، إذ بها تكتمل نتائج النظر في الأدلة التفصيلية واستنباط الأحكام منها.

المبحث الأول: في الحاكم

الحق أني قلبت النظر فيما يصلح مصطلحاً أن يكون قابلاً للدراسة، دالاً على الفكر الأصولي، ومرتبطاً بمبحث الحاكم، ومتفقاً مع قاعدة البحث، والتي سبقت الإشارة إليها، فوجدت بعد أمها وهو مصطلح الحاكم، أن هناك مصطلحات ترتبط به ارتباطاً وثيقاً، وكان منها مصطلح التحسين والتقبيح، ومصطلح البراءة الأصلية أو النفي الأصلي، ومصطلح الأصل في الأشياء فيما قبل ورود الشرع، ومصطلح الأصل في الأشياء فيما بعد ورود الشرع، ومصطلحات صغرى متنزلة تحت تلك المصطلحات الكبرى، وقد أفردت لكل منها مسألة مستقلة على النحو التالي:

المسألة الأولى: تباين الفكر الأصولي في استخدام مصطلح الحاكم:

وقد اتفق الأصوليون فيه على أنه الله تعالى بعد ورود الشرع في المسائل المنصوص عليها(٩).

وأما قبل وروده أو بعد وروده عند فقد النص فهو عند الأصوليين كمصطلح مختلف فيه فهو عند أهل السنة يطلق ويراد به الشرع سواء كانت المرحلة فيما قبل الشرع أو بعده في حال خلو المسألة من النصوص.

أما عند المعتزلة فهو مصطلح مستخدم في الحالتين لقصد العقل تبعاً لأسس إدراك الأحكام عندهم(١٠).

المسألة الثانية: مصطلح التحسين والتقبيح العقليين:

والحق أن هذا المصطلح وإن ظهر اتحاد استعماله، إلا أن فيه اختلافاً واضحاً في معاني إطلاقه، وإنما جاء هذا الاختلاف في المعاني رغم كون المصطلح واحداً – للإختلاف في الفكر الأصولي، وبيان ذلك:

إن أهل السنة من الأشاعرة والحنفية والمعتزلة وغيرهم مختلفون في فكر التحسين والتقبيح، فأهل السنة يرون أن لا حسن ولا قبح إلا بالشارع، فما أمر به فحسن، وما نهى عنه فقبيح.

بينما يرى أهل الاعتزال أن للعقل إدراك حسن الفعل وقبحه، وإن الشارع يرد على وفق ما أدركه العقل.

وللأحناف منهج يقرأ عند بعضهم مع مذهب الاعتزال، ويقرأ عند بعضهم مع مذهب الأشاعرة(١١). وعليه فإطلاق هذا المصطلح يعني في فكر أهل السنة من الأشاعرة الإشارة إلى تحسين الشارع بأمره به وتقبيحه إياه بنهيه عنه، على أن هناك خلافاً في اشتمال الحسن المذكور على المباح، و القبح المذكور علي الكروه(١٢)، لا أرى الخوض فيه ضرورة علمية، يدعوني إليها البحث، وإن كنت أرى أنه لا بأس من الإشارة إلى أن القارىء بفطنته سيدرك خروج المباح من مصطلح التحسين، وخروج المكروه من مصطلح التقبيح، وإنما هذا عند القائلين باستثنائهما، أما عند أولئك المثبتين لتناول المصطلحين لهما، فهما مرادان وداخلان، وإنما الخلاف عائد في اعتبارهما واسطتان أوْ لا؟

المسألة الثالثة: مصطلح البراءة الأصلية، أو العدم الأصلي، أو النفي الأصلي، أو الإباحة الأصلية(١٣):

ولعل من الأوفق إكمالاً للنظر، وربطاً بين المصطلحات المتشابهة إدراج بيان هذا المصطلح مع الذي يليه، إذ بينهما تدانٍ ملحوظ، وسأبينه إن شاء الله تعالى في محله، وعليه فسأنتقل إلى الذي يليه، إذ ببيانه يبين سابقه.

المسألة الرابعة: مصطلح الأصل في الأشياء فيما قبل ورود الشرع: وهي على فرعين:

الفرع الأول: بيان معاني مفردات المصطلح المذكور:

أ – أما الأصل لغة فقد تعددت إطلاقاته، إلا أن أقربها في اللغة إلى موضوعنا معنيان، أولهما ما ينبني عليه غيره، وثانيهما منشأ الشيء، إلا أن الأول أشهر استعمالاً في لغات العرب(١٤).

واصطلاحاً يطلق ويراد به عدد من المعاني وهي الراجح، والمستصحب، والقاعدة المستمرة والدليل، والصورة المقيس عليها، وعليه فإن لفظ الأصل مشترك اصطلاحي في المعاني المتقدمة(١٥)، إلا أن المراد به هنا القاعدة المستمرة إذ هو الأوفق لتركيب المصطلح.

ب- وأما الأشياء فمرادهم بها كل ما كان داخلاً تحت مسمى الموجودات، مما يمكن أن ينتفع بها الإنسان، سواء كان هذا النفع مباشراً أو غير مباشر، وسواء كان أعياناً ينتفع بها أو عقوداً، أو مؤلفات، أو مخترعات ينتفع بها.

كما يندرج في مضمونها: الأقوال والأفعال الصادرة من العباد العقلاء. ثم إنها على قسمين أولهما اختيارية وثانيهما اضطرارية(١٦).

جـ- وأما المقصود بما قبل الشرع فهي الفترة التي تسبق ظهور النبوة اللاحقة، واندراس النبوة السابقة، أو هي مرحلة ما قبل ظهور النبي صلى الله عليه وسلم.

الفرع الثاني: تباين الفكر الأصولي في هذا المصطلح:

يتناول الأصوليون هذا المصطلح في مرحلتي ما قبل التشريع، وما بعدها، وقد تقدم بيان المراد بهما، وقد كان تناولهم له في مباحث الحاكم متعلقاً بخلو الأفعال من التشريع، سواء كان هذا الخلو في المرحلة الأولى، أو في المرحلة الثانية.

والذين تناولوه في المرحلة الأولى اختلفوا في إطلاقه، كما اختلفوا في نتائجه بين الإباحة، والحظر، والوقف.

وعلى كل فالأشاعرة يرون أن كل أفعال العباد قبل ورود التشريع يلزم فيها التوقف، بمعنى عدم الحكم، أو بمعنى عدم العلم، على خلاف في تفسيره(١٧).

وأما المعتزلة فيرون أن أفعال العباد إما أن يدرك فيها العقل حسنا لازما فيحكم بإيجابها، أو يدرك فيها حسناً غير لازم فيحكم بندبه، أو يدرك فيها قبحا لازما فيحكم بتحريمه، أو يدرك فيها قبحاً غير لازم فيحكم بكراهته، أو يتخير فهي على الإباحة. أما إذا توقف العقل بمعنى أنه عجز عن إدراك وجه الحسن والقبح في الأفعال، فعندها يعمل المعتزلة هذا المصطلح فيقولون الأصل في الأشياء كذا وكذا، ثم أنهم اختلفوا بعد إعمال هذا المصطلح في تمامه، فبعضهم يرى أن الأصل فيها هو الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم، والآخرون يرون أنها على التحريم حتى يدل الدليل على الإباحة ثم هناك قول ثالث عنهم بالتوقف، وهو يعني عندهم الاستجابة لمقتضى الحيرة العقلية التي سبقت أعمال هذا المصطلح(١٨).

على أن هناك أمراً يجدر بيانه، وهو أن الاختلاف الحاصل بين الأشاعرة والمعتزلة إنما هو في الأفعال الاختيارية لا الاضطرارية، إذ هي مما لا يمارى العقل فيها وفي جوازها، وعليه فهذا البيان الأخير يبين مرادهم بلفظ الأشياء والذي هو من مكونات المصطلح(١٩).

ثم إن مما يلزم بيانه أن هذه المسألة، وإطلاق هذا المصطلح فيها له علاقة علمية كبيرة بمصطلح التحسين والتقبيح، وهو ما سبق بيانه.

ثم إن هناك خلطاً شائعاً في حكاية أقوال الأشاعرة – كما أثبت ذلك شيخ المتأخرين من المحققين الأصوليين العلامة المطيعي – وقد حكى هذا الخلط عنهم بعض الأصوليين، فاعتبر أن لهم ثلاثة أقوال في هذه المرحلة، وبعضهم حكاها عن أربعة أقوال، وكلا الحكايتين لا تصح عنهم، وإنما هناك خطأ في النقل، وخلط في أوجه الخلاف بينهم وبين المعتزلة، إذ الأشاعرة لا رأي لهم غير التوقف أصلا فيما قبل ورود الشرع، وأما المعتزلة فقد اختلفوا فيه على الأقوال السابق بيانها، وأما الأقوال التي حكيت عنهم خطأ في هذه المرحلة، فهي أقوالهم فيما بعد ورود التشريع لا فيما قبله(٢٠).

المسألة الخامسة: مصطلحات أصولية صغرى متنزلة تحت المصطلح العام السابق ذكره:

الواقع إن ما نتج عن هذا المصطلح من الخلاف بين كون الأصل هو التوقف على رأي الأشاعرة ، أو الإباحة أو الحظر أو التوقف عند المعتزلة، يلزمنا بإيضاحها، إذ هي متممة للمصطلح، ولا يمكن أن يقرأ هذا المصطلح بدونها، ولما كان الأمر كذلك فسأبتدىء ببيانها:

أولاً: مصطلح التوقف، وهو علي ثلاثة أنظار:

النظر الأول: التوقف عند الأشعري:

وقد اختلف فيه أصحابه، أي فيما يعنى به،

أ – ففريق رأى أن مراد الأشعري بذلك عدم الحكم أصلاً، وعليه فلا حكم لأفعال العباد قبل ورود الشرع، بل هو منتف إلى وروده(٢١).

ب– وفريق رأى أن مراده بذلك عدم العلم بالحكم بخصوصه، والمعنى إن فيها حكماً، إلا بخصوصه أنه لا يُدرى ما هو إلا بعد البعثة، فإنه حينئذ يدري بالشرع(٢٢).

وقد رجح الأول عند من الأصوليين كالغزالي والرازي وغيرهما، وممن قال به النووي(٢٣). واستصوب الثاني عدد من الأصوليين عند تعرضهم للتفسيرين السابقين(٢٤).

جـ- ثم إن هناك من وفق بين هذين التفسيرين لمصطلح الوقف، بالنظر إلى الحكم والخطاب وعليه فإن نظر إلى الحكم الحادث الذي جاء به الخطاب اللفظي، فالمراد من التوقف عدم الحكم، وانتفاؤه قبل الشرع، وان نُظر إلى الحكم الأزلي باعتبار اقتضائه الفعل أو الكف فالمراد به عدم العلم بالأحكام قبل الشرع، ومن ثم فهما أي التفسيرين – طريقان لا قولان لقائلين فانتفى الخلاف(٢٥).

النظر الثاني: التوقف عند المعتزلة:

وقد اختلف في بيان مرادهم به أيضا:

أ- فهو عند طائفة منهم مراد به عدم الحكم أصلاً، ويعني به عدم حكم الله بشيء من الأحكام، لعدم إدراك العقل شيئاً من الجهات التي يعلم بها مصلحته فيحكم بإباحته، أو مفسدته فيحكم بحظره، وهذا منهم مبني على قاعدة تمكن العقل من إدراك مراد الله قبل ورود الشرع، وأنه يرد موافقاً لما أدركه العقل، وهو تفسير معترض عليه إلا أن هذا ليس محل بيانه.

ب- وعند بعضهم أن المراد به عدم العلم بالحكم. وكلا التفسيرين للتوقف عندهم فيه نظر، لا مجال لإيضاحه، إلا أن الذي وصل إليه المحققون اعتبار الوقف الصادر من المعتزلة وقف حيرة عقلية، لا عدم علم، أو عدم حكم(٢٦).

النظر الثالث: الفرق بين توقف الأشعري والمعتزلة:

الواقع أن هناك فرقاً بين التوقفين، يعود في أصله إلى التصورات الفكرية للأحكام بين المنهجين، إذ منابع الحكم عند الأشعري في المرحلتين شرعية، وعليه فتوقفه توقف انتظار وترقب لانجلاء الحكم الشرعي، بينما هي عند المعتزلة عقلية، وعليه فتوقفهم توقف حيرة عقلية.

ثانياً: مصطلح الإباحة، وهو على نظرين:

النظر الأول: الإباحة عند أهل السنة:

١- إطلاقات هذا المصطلح عندهم:

أ - على متعلق الإباحة الأصلية [وهذا هو محل الارتباط بين المصطلح السابق وهذا المصطلح]، ويعني بها عدم المؤاخذة والترك لما هو من المنافع لعدم ظهور تعلق الخطاب.

ب- على متعلق خطاب الشرع تخييراً بين الفعل والترك على السواء، وهي الإباحة الشرعية.

وكلاهما يعرفان عند أهل السنة بعد ورود الشرع(٢٧)**، والأول منهما يعبر عنه بالعدم** الأصلي، وهو انتفاء الأحكام النقلية في حقنا قبل بعثته صلى الله عليه وسلم، وهو وارد فيما قبل ورود الشرع، وفيما بعده(٢٨).

٢- تعقيب الأصوليين على التفسيرين المتقدمين لمصطلح الإباحة عند أهل السنة:

وبيانه أنه لما كانت مناهج أهل السنة تقتضي أن لا خطاب ولا حكم في المرحلتين لزم أن الإباحة لا يصح أن تفسر كمصطلح بالإطلاق الثاني، وإذا صح هذا لزم أن المعنى الأول هو الموافق لمناهجهم، إلا أنه معترض على إطلاقه، وغير متفق عليه، بل اعترضه كثير من الأصوليين(٢٩)، وفي هذا يقول الشيخ محمد يحي بن محمد المختار بعد أن حكى الخلاف في هذه المسألة [والفرق بين الإباحة والعدم الأصلي أن العدم الأصلي إباحة عقلية، وهذه الإباحة عند القائل بها شرعية](٣٠).

٣- سبب الحذر الأصولي من إطلاق الإباحة الأصلية على مصطلح الإباحة المذكور:

الواقع أن خلافهم في عدم جواز إطلاق الإباحة الأصلية علي مصطلح الإباحة المذكور أو جوازه، سببه في نظر الأصوليين يعود إلي الإباحة نفسها في هذه المرحلة، هل هي حكم شرعي أو لا؟ فأهل السنة يعتبرونها حكماً شرعيا، والمعتزلة يرونها حكماً عقلياً(٣١).

وإن كان الأصفهاني قد تفرد من بينهم، إذ قد رأى أن كل ما سبق هو خلاف لفظي لا أثر له(٣٢).

وعلى كل فإن هذا النزاع في مرادهم بهذا المصطلح استلزم أن يبحث الأصوليون عن مخارج لهذا المصطلح، ولعل في إطلاقهم لمصطلح [العدم الأصلي] نحو خروج من هذا النزاع [وهذا محل ارتباط آخر بالمصطلح السابق].

النظر الثاني: الإباحة عند المعتزلة:

وهو مصطلح يطلق عندهم على ما هو أعم من متعلق الإباحة الأصلية الشرعية والعقلية، إذ متعلقها عندهم [الأفعال الإختيارية] التي يدرك العقل عدم اشتمالها على المصلحة والمفسدة، ولم يتعلق بها خطاب لحكم العقل بعدم الحرج في فعلها أو تركها، وهو ثابت قبل ورود الشرع، ومستمر بعده(٣٣).

والثابت أن المرتكزات التي يقوم عليها إطلاق مصطلح الإباحة عندهم إنما، هي ضوابط المصلحة والمفسدة، والحسن في الأفعال، والقبح فيها.

ثالثاً: مصطلح الحظر:وهو على ثلاثة أنظار:

النظر الأول: الحظر عند أهل السنة:

إن مما لا شك فيه أن الحظر قد يكون شرعياً، وقد يكون عقليا، وكلاهما غير مرادين عند أهل السنة في إطلاقهم مصطلح الحظر، إذ المسألة لا تشريع فيها أصلاً، فكيف يكون حظراً شرعياً، ثم إنهم لا يسلمون بحظر العقول، فلزم أن هذا المصطلح عندهم ليس عقليا ولا شرعيا

النظر الثاني: الحظر عند المعتزلة:

الواقع أن هذا المصطلح عندهم شامل للأمرين جميعاً، وعليه فالحظر عندهم مدرك عقلي تفرد العقل بمعرفته ثم يلزم الشرع بالورود موافقاً لناتج فكر العقل.

النظر الثالث: توفيق بين الفكرين في مصطلح الحظر:

وبناء على ما سبق فليس بين أهل السنة والمعتزلة من فرق في مفهوم مصطلح الحظر على وجه الإجمال في هذه المرحلة، إذ يعنى به عندهما ضرورة الاجتناب، إلا أنه عند أهل السنة مدرك شرعي، وعند المعتزلة مدرك عقلي.

وعلى فرض صحة خلاف أهل السنة فيما قبل ورود الشرع، فمصطلح الحظر عندهم محمول على العلم به بعد ورود الشرع كمعرفة حكم الضرورة بعد حصولها(٣٤).

رابعاً: مخارج علمية لرفع التضارب المنهجي بين المسلمات الأصولية عند أهل السنة والمذكور: الحق أن التحقيق الذي ذكرته سابقاً عن العلامة المطيعي أعتقده المخرج الوحيد من تضارب المناهج والمصطلحات عند أهل السنة، إذ من المعلوم أن المناهج المتبعة عند أهل السنة في مصطلحات الإباحة والحظر لا تتوافق مع المذكور في هذه المسائل مما اضطر كثيراً من المحققين إلى البحث عن مخارج لرفع التضارب والتساقط، فأحيل مصطلح الإباحة إلى النفي الأصلي، وأحيل مصطلح الحظر إلى علمنا به بعد ورود الشرع(٣٥).

المسألة السادسة: الأصل في الأشياء فيما بعد ورود الشرع:

وهو الأخير من المصطلحات الأصولية الصغرى والمتنزلة تحت مباحث الحاكم، والظاهر أنه لا يكلفنا في بيانه كثيراً، إذ المصطلحات المرتبطة به سبق بيانها، وكذلك ما يتعلق بهذا المصطلح الأم في مرحلة ما قبل التشريع.

إلا أن فرقه من سابقه أن هذه مرحلة تشريع، والخلاف في هذه المرحلة إنما هو في فقد الأدلة ووجوه الاستدراك على المسألة، وعليه ولما كان هذا هو الفرق بينهما لزم أن المناهج الأصولية المعمول بها هناك هي نفسها هنا، إذ كلاهما يلتقيان في فقد التشريع وعدم ورود الشرع، إلا أنه في الأولى عام لم يرد الشرع فيها بجملته، وفي الثانية خاص بمسائل خلت من النصوص وفقد فيها وعليها الدليل، وإن كان التشريع بعمومه موجوداً(٣٦).

المبحث الثاني: الحكم

وهو في الحقيقة خاضع لمصطلح الحاكم، ومنبن عليه، إذ محل الاتفاق هناك هو عينه هنا، ومحل الخلاف هناك هو عينه هنا أيضاً. ولما كان الحكم مترددا بين فكر أهل السنة والمعتزلة، وكان على منهج المعتزلة عقلي، وقد تم بيان ما يتعلق به في المبحث الأول، فقد رأيت من اللازم قصر البحث هنا على منهج أهل السنة، وغض الطرف عن منهج المعتزلة، إذ قد تم بيانه، وقد جعلته على مسألتين:

المسألة الأولى: الحكم الشرعي التكليفي، وهي على فروع:

الفرع الأول: مصطلح الحكم، الشرعي: وهو على نظرين:

النظر الأول: تباين الفكر الأصولي في إطلاقات هذه المصطلح:

الواقع أن هذا المصطلح يختلف في إطلاقه عند المتكلمين من الأصوليين منه عند الفقهاء منهم، فهو عند المتكلمين – خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين(٣٧)، وأما عند الفقهاء منهم فهو مدلول خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين(٣٨)، وجاء في الأول قول صاحب منظومة مراقي السعود:

كلام ربي إن تعلق بما يصح فعلا للمكلف أعلما
من حيث أنه به مكلف فذاك بالحكم لديهم يعرف(٣٩)

النظر الثاني: التحقيق في عود الخلاف وسببيته:

وإنما يعود السبب في اختلاف إطلاق هذا المصطلح إلى أن علماء الأصول من المتكلمين نظروا إليه من ناحية المصدر وهو الله تعالى، أو باعتباره خطابا فالحكم صفة له، وعليه فقالوا هو خطاب، وأما الفقهاء منهم، فنظروا إلى هذا المصطلح من ناحية متعلقة وهو فعل المكلف، فقالوا هو مدلول الخطاب وأثره(٤٠).

قال في مسلم الثبوت وشرحه – واعلم أنهم جعلوا أقسام الحكم مرة الإيجاب والتحريم، وجعلوه مرة أخرى الوجوب والحرمة، فحمل بعضهم ذلك على المسامحة، وقالوا إنما جعل الوجوب والحرمة لأنهما أثران لهما، أو أريد بهما الإيجاب والتحريم إطلاقاً للمسبب على السبب، وحمل بعضهم ذلك على أنهما متحدان بالذات، مختلفان بالاعتبار، فلا بأس بجعلهما من أقسام الحكم، لأنه ليس هناك صفة حقيقية قائمة بالفعل حتى يسمى وجوباً وحرمة، فإن الفعل معدوم، ولا يتصف المعدوم بصفة حقيقية، فإذا ليس إلا صفة الحاكم وهو معنى افعل، ولها أي صفة الحاكم اعتباران، اعتبار قيامها بالفاعل ونسبتها إليه، وحينئذ تسمى إيجاباً، واعتبار تعلقها بالفعل، فإنه متعلق بالفعل، وبهذا الاعتبار تسمى وجوباً، وعلى هذا فقد قال ابن عبد الشكور: فإن معنى افعل إذا نسب إلى الحاكم واعتبر مع هذا الانتساب سمي إيجاباً، وإذا نسب إلى الفعل واعتبر مع هذا الانتساب سمي وجوباً فبينهما اتحاد ذاتي، وتغاير اعتباري، ثم قال وأورد أن الوجوب مترتب على الإيجاب، فإن الشيء إذا كان يجب بالإيجاب فكيف يلزم منه الاتحاد، وإلا لزم ترتيب الشيء على نفسه، ثم قال:

ويجاب بعدم المنافاة بين الاتحاد والترتيب، بجواز ترتيب الشيء باعتبار على نفسه، وباعتبار آخر على غيره، ومرجعه إلى ترتب أحد الاعتبارين على الآخر، ولا استحالة فيه،وفيما نحن فيه نسبته إلي الفعل متأخرة عن نسبته إلى الحاكم(٤١).

وهو بهذا يستخلص منابع الاختلاف الفكري عند الأصوليين في تقسيمات الحكم بالاعتبارات الثلاثة، وهو ما سبقت الإشارة إليه.

وعلى كل فإن ما سبق ذكره قد بين كيف كانت الأفكار العلمية مختلفة ومتباينة في إطلاق هذا المصطلح، وإذ تبين هذا فقد تم المقصود والمطلوب.

الفرع الثاني: مناهج التأليف عند الأصوليين وأهمية الإشارة إليها في إيضاح المصطلحات الأصولية في مباحث الحكم:

من اللازم بيانه ذكر مقدمة عن منهج المتكلمين ومنهج الحنفية على اعتبار أن كثيرا من المصطلحات الأصولية في مباحث الحكم إنما تنبني على الاختلاف بين المنهجين في الفكر والإطلاق.

وإذا ثبت لزوم هذا فقد تعددت طرق التأليف فيه، وأولها طريقة المتكلمين، فطريقة الحنفية، فطريقة الجمع بينهما وهي للمتأخرين، وقد كان من منهج المتكلمين الاهتمام بالقاعدة وتفريع الفروع عليها، فلو تعارضا – يعدل الفرع ولا تعدل القاعدة. وأما منهج الحنفية فهو منهج الاهتمام بالفروع، فإذا تعارض الفرع مع الأصل يعدل الأصل أو القاعدة،ولا يسري ذلك على الفرع، والسر في ذلك يعود إلى أن الأحناف أخذوا أصولهم من مرويات أئمتهم، وعليه فأصولهم في واقع الأمر فروعاً لأقوال أئمتهم ومروياتهم، ومن ثم فإذا تعارض الفرع الفقهي، وهو الأصل عندهم مع القاعدة الأصولية، عادوا إلى ما استنبطوه من القواعد فنفوه، أو قيدوه تبعاً للفروع، إذ الخطأ في أنظارهم إنما هو في استنباطهم لا في فروع أئمتهم، بخلاف الأمر عند المتكلمين فهم لم يستقوها من فروع الأئمة ولا مروياتهم، وعليه فقد كانت عندهم هي الأصل دائماً. ولا تقبل التغيير، ولهم غير ذلك من الخصائص والمزايا يكفي عنها ما قدمناه(٤٢).

الفرع الثالث: تباين الفكر الأصولي في تقسيمات الحكم الشرعي:

ينقسم الحكم الشرعي إلى تكليفي ووضعي(٤٣)، والتكليفي هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءاً أو تخييراً(٤٤). والوضعي هو الخطاب المتعلق بوضع الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً(٤٥).

وثم إن الحكم التكليفي نتج من اختلاف الأصوليين فيه – على الاعتبار المبين أولاً – اختلاف في تقسيماته باعتبار الخطاب، وباعتبار الأثر، وباعتبار الفعل.

أما تقسيماته باعتبار الخطاب فهي الإيجاب، والندب، والتحريم، والكراهة، والإباحة.

وأما تقسيماته باعتبار الأثر فهي الوجوب، والندب، والحرمة، والكراهة، والإباحة.

أما تقسيماته باعتبار الفعل فهي الواجب، والمندوب، والحرام، والمكروه، والمباح(٤٦).

وهي في أصلها تقوم على التفريق بين هذه الاعتبارات الثلاثة، وقد تقدم كيف أن هناك محاولات للجمع بينها، بإحالة هذا التقسيم إلى التسامح في الإطلاق، إلا أن هذه المحاولات التوفيقية لن تؤثر في قيامها كمصطلحات معتبرة في مباحث الحكم.

وقد كانت تعبيرات الآمدي واضحة في عدم اعتباره لهذه التقسيمات، والناظر في كتابه يلحظ هذا، إذ قد جمع في تفريعاته على تعريف الحكم بين الواجب، وهو فعل، والحرمة وهو أثر، والكراهة، وهي خطاب(٤٧)، وهذا يعني أنه لا فرق بينها في منظوره، بينما هي في منظور الفقهاء من الأصوليين متباينة.

وقد ذهب الحنفية إلى تقسيمها تقسيما آخر، بإضافة مصطلحين إلى تلك المصطلحات السابقة، ألا وهما مصطلحا (الفرض وكراهة التحريم)، وقد نقل في هذا عن أبي حنيفة وأبي يوسف قولهما: إن المكروه تحريماً أقرب إلى الحرام وليس بحرام، وجعلوا مصطلح الفرض سابقاً لمصطلح الإيجاب، ومصطلح كراهة التحريم تالياً لمصطلح التحريم، ثم أضافوا إلى الكراهة العامة وصفاً وهو التنزيه(٤٨).

والحق أن هذا الافتراق في الفكر الأصولي المتعلق بهذه التقسيمات إنما جاء عند الأحناف تبعاً لنظرتهم إلى الأحكام باعتبار طريق وصولها إلى المكلفين، واعتبار دلالة الدليل المختلفة، فإن الأحكام الثابتة بدليل قطعي الثبوت ولا شبهة فيه تخالف في حكمها

الأحكام التي تثبت بدليل قطعي فيه شبهة، أو بدليل ظني الثبوت والدلالة، أو ظني أحدهما، فإن الأولى يكفر جاحدها، والثاني لا يكفر جاحدها، وعليه فقد قسموا الحكم بهذا الاعتبار، ولاحظوا حال الدليل الذي يدل عليه، فقالوا إن ثبت الطلب الجازم للفعل بدليل قطعي الثبوت والدلالة ولا شبهة فيه يسمى الحكم فرضاً، وإن ثبت بمثله طلب للترك يسمى تحريماً، وإن ثبت بدليل قطعي فيه شبهة أو بدليل ظني فالحكم إيجاب، وإن ثبت بمثله طلب ترك فالحكم فيه كراهة التحريم.

أما الشافعية فإنهم لم يفرقوا بين تقسيم الحكم باعتبار نفسه من حيث وصفه، وهو طلب الفعل أو الترك طلباً جازما أو غير جازم، وبين تقسيمه باعتبار طريق وصوله إلى المكلف فجعلوا الأقسام خمسة على الاعتبارين(٤٩).

والواقع أن المحققين من الأصوليين قد تفاوتت أفكارهم في هذا الخلاف، فبنى بعضهم على ما سبق تقريره اعتبار كون الخلاف لفظياً، ولا أثر له في الفروع، ومن مؤكدات ذلك اتفاقهما - رغم ظاهر الخلاف - على إلزام المكلف بفعل الفرض والواجب، وترك الحرام والمكروه تحريماً، وإن مخالف ذلك يستحق العقاب آجلا، والذم عاجلاً، وعلى أن من أنكر المطلوب فعله طلباً جزما، بدليل قطعي، كفر، سواء كان المصطلح فرضاً أو إيجاباً، وإنه إن كان ظنياً في دلالته أو ثبوته فإنه يحكم بفسق منكره ولا يكفر، وإن أطلق عليه في فكر الجمهور إيجاباً كمصطلح شامل، أو قاصر على منهج الحنفية، والأمر في الحرام والكروه تحريماً مثلما تقدم.

ومن الأصوليين من خالف ما سبق تقريره، إذ قد مال إلي أنهما يختلفان في آثارهما اختلافاً كبيراً، ومن شواهد ذلك تارك الفرض في الصلاة تبطل صلاته، ولا يسقط في عمد ولا سهو، ولا تبرأ الذمة إلا بالإعادة، أما ترك الواجب فعمله بتركه صحيح، ولكنه ناقص، وعليه الإعادة، فإن لم يعد برئت ذمته مع الإثم، والأمر بخلافه عند المتكلمين(٥٠).

ولعل هذا الأخير من القولين يتفق مع ما أفاده المحققون عن الإمام الرازي، إذ أنه قد أطال في رده على الأحناف حتى أشعر بأن الخلاف معنوي لا لفظي، إلا أن إحالة الخلاف إلى اللفظ هو الذي تواضع عليه المحققون من الأصوليين(٥١).

الفرع الرابع: في بيان مصطلحات حكمية وهي على النحو التالي:

أولاً: مصطلح الواجب، وسوف أتناوله من وجهين:

أما الوجه الأول: فهو أنه على أحد اعتبارات تقسيمه ينقسم إلى واجب عين، وواجب كفاية(٥٢).

وإذا تبين هذا فقد أشار الآمدي إلى أن مصطلح الوجوب شامل لهما باعتبار شمول حد الواجب لهما.

وعلى هذا فقد يطلق مصطلح الوجوب علي العيني والكفائي دون تفصيل استناداً إلي هذا ثم أبان أن بعض الناس – وهذه عبارته – يخالفون في إطلاق مصطلح الوجوب عليهما استناداً منهم إلى أن واجب العين لا يسقط بفعل الغير، بخلاف واجب الكفاية، ثم قال: وغاية الاختلاف في طريق الثبوت(٥٣).

وهي في الحقيقة لفتة آمدية إلى إمكان إطلاق هذا المصطلح على العيني والكفائي دون تقييده بهما، وأنه قد يطلق ويراد به أحدهما.ويؤكد ابن النجار ذلك، فيقول: ثم أن هذين الفرضين (أي العين والكفاية) لا يفترقان أصلاً في الإبتداء أي من جهة إطلاق مصطلح الوجوب عليهما معا دون تمييز ووصف، ولكنهما يفترقان في ثاني الحال أي في الأسقاط وعدمه، وهو فرق حكمي(٥٤).

ولما تبين هذا لزم أن مصطلح الوجوب يسع في إطلاقاته المجردة عن الأوصاف، واجب العين، وواجب الكفاية، وواجب الأنواع الأخرى.

وأما الوجه الثاني: فهو اشتمال المباح عليه من عدم ذلك، وإن كان العلامة الآمدي قد ذكره في أبواب المباح إلا أني رأيت دراسة تداخله هنا، وصلا وإضافة لما تم بيانه من الأفكار الأصولية المتعلقة بمصطلح الواجب.وهو في الواقع يستند إلى أن المباح هو ما لا حرج على فعله، وهذا المعنى متحقق في الواجب، والزيادة التي اختص بها الواجب لا تنفي الاشتراك والشمول.

وأما المانعون لاشتمال مصطلح الواجب على المباح وجواز إطلاقه عليه فحجتهم أن المباح ما خير فيه بين الفعل والترك بالقيود المعلومة، وهو أمر غير متحقق في مصطلح الواجب، إذ لا تخيير فيه، ثم قال الآمدي وهو الحق(٥٥).

وهو على كل خلاف أصولي في جواز إطلاق مصطلح المباح على الواجب أو عدم جوازه، من غير تقييد أو تمييز.

ثانياً: مصطلح المندوب: وهو على نظرين: النظر الأول: مصطلحات بديلة لمصطلح المندوب: الحق أن هذا المصطلح وتسمياته والمصطلحات المستخدمة فيها يجد الناظر فيها تنوعاً في الإطلاق.

وقد كان بين المصطلحات التي أطلقها الأصوليون على المندوب كمصطلحات بديلة له، مصطلح السنة، والنافلة، ونقل الأسنوي عن الرازي إطلاقه لمصطلحات المستحب، والتطوع، والمرغوب فيه، والإحسان، ومنهم من يبدل مصطلح الإحسان بالحسن(٥٦). ومن الأصوليين من أطلق على معناه مصطلحات بديلة لمصطلح الندب غير ما تقدم كمصطلح القربة.

النظر الثاني: التحقيق في الاتفاق والاختلاف الأصولي في هذه المصطلحات البديلة:

وقد نقل بعضهم الإجماع على إطلاق هذه المصطلحات على معاني المندوب وحقائقه وإن كان بعضهم يرى إنكار الإجماع على الإطلاق، ويقول إنما حصر المصطلح البديل للمندوب في السنة لا غير، وتوسع آخرون في إنكارها، فقال هذه الألقاب – أي المصطلحات البديلة لمصطلح المندوب – لا أصل لها، ولا تعرف في الشرع، ثم على افتراض التسليم بصحة إطلاقها فمنهم من يرى أنها مترادفة، وهي أقسام، ومنهم من يرى أنها على مراتب(٥٧).

ثم على فرض التسليم بكونها مراتب، فأسماؤها محل خلاف بين الأصوليين، فبعضهم يبتدىء مرتباً بمصطلح السنة المؤكدة، ثم غير المؤكدة، ثم الزائدة، وبعضهم يرتبها فيبتدىء بمصطلح السنة فالمستحب، فالتطوع، وبعضهم يبتدىء بمصطلح سنة الهدى فسنة الزوائد(٥٨) وعلى كل فقد أحيل الخلاف في إطلاق هذه المصطلحات على حقيقة المندوب ومعانيه كبدائل له إلى الخلاف اللفظي، إلا أنه مهما يكن فدراستها ودراسة أفكارها

الأصولية قد أبانت كثيراً من الحيرة العلمية الحاصلة في هذه المصطلحات، لا سيما وأنها نقلت إلى كتب الفروع الفقهية بجملتها، واعتبرت مراتب أو بدائل لمصطلح المندوب، وإذا تبين هذا فهو المقصود والمطلوب.

ثالثا: مصطلح المكروه: وهو على أنظار: النظر الأول: تردده بين نهي التنزيه ونهي التحريم في الفكر الأصولي:

قد تبين عند دراسة أقسام الحكم التكليفي كيف كان للفكر الأصولي ضرب واضح في مسألة المكروه، وما جرى من إطلاق الأحناف له على ما يقارب الحرام، وليس بحرام، كما أفاده الإمامان رحمهما الله تعالى(٥٩).

على أنه لم يقف التوسع في إطلاق مصطلح المكروه على الحنفية وحدهم، وإنما كان للإمام أحمد قدم راسخ في مصطلح الكراهة، وإطلاقه علي حقيقة الحرام، وهو كثير في كلام الإمام أحمد رضي الله عنه، وكذلك في كلام غيره من الأئمة المتقدمين، ومن كلامه المروي في هذا [أكره المتعة، والصلاة في المقابر] وهما محرمان عنده(٦٠).

كما نقل عن الإمام مالك إطلاقه لمصطلح الكراهة على الحرام المستفاد من مدلول الدليل الظني، وأن أحاله بعض المحققين إلى الورع منهما، إلا أنه على كل مشعر بتوسعهما في إطلاق مصطلح الكراهة توسعاً لا يخفى.

والحق أن إطلاق هذه المصطلحات من هؤلاء الأئمة على هذه الأحكام المستفادة من مدلولات الأدلة الظنية، مع خفاء وجه إطلاقها، أوقع كثيراً من أتباع أولئك الأئمة في دفع التحريم، وقد أفاد بمثل هذا ابن القيم في إعلامه(٦١).

ومما يدل على صحة إطلاق مصطلح الكراهة عند الإمام أحمد على الحرام حتى أصبح أمراً معلوماً عند أصحابه. اختلافهم في ورود هذا المصطلح عن إمامهم في مسألة تحتمل الأمرين، على قولين، أولهما إحالة مصطلح الكراهة المطلق عن القرينة إلى التحريم، وثانيهما إحالته إلى التنزيه(٦٢).

وعلى كل، فهذا مشعر بأن للإمام أحمد توسعاً في إطلاق مصطلح الكراهة على الحرام والتنزيه، حتى صار أصحابه يتوقفون عند ورود هذا المصطلح عنه طويلاً متتبعين

أدلة المسألة ودلالتها، محاولين التفريق، ودفع الاشتراك المتوهم دائماً في هذه المصطلح عند إمامهم. وكافيك بكلام ابن القيم المشار إليه سابقاً، منبهاً، على أهمية دراسة المصطلحات الأصولية ومنابعها الفكرية، وخشية الوقوع في مباينة أفكار الأئمة ومصطلحاتهم الأصولية.

وعلى كل، فقد تم بيان أن إطلاق المصطلح المذكور لم يكن مما تفرد به الأحناف فقط، وإنما كان للإمامين مالك وأحمد وغيرهما من المتقدمين فيه قدم فكرية راسخة لا يمكن إنكارها، وأنه وإن أحيل الخلاف هناك بين الأحناف والشافعية –في وجه تنقصه المستندات في كثير من جوانبه– فهو ثابت هنا لا ينكر، بل أدى إلى محظور لا يغتفر عند العلماء، وهو تفسير أقوالهم بغير ما أرادوه عند إطلاق مصطلح الكراهة.

والنظر الثاني: تردد إطلاقه بين ترك ما مصلحته راجحة، وما فيه شبهة وتردد، وما في القلب منه حزازة:

الواقع إن مصطلح الكراهة قد تخطى أمر إطلاقه (نهي التنزيه المعلوم والأصيل فيه) إلى (ترك ما مصلحته راجحة)، ويعبر عنه (بترك الأولى)، وإن لم يكن منهياً عنه، أو عكسه،هو (فعل ما تركه راجح على فعله)، ولو لم ينه عنه كترك المندوبات(٦٣). كما أنه يطلق كمصطلح، على ما فيه (شبهة وتردد)، أو على (ما في القلب منه حزازة) وإن كان غالب الظن حله، كأكل لحم الضبع(٦٤). وهذ التعدد الواضح في إطلاق مصطلح الكراهة يجعل الناظر يدرك أهمية دراسة المصطلحات الأصولية عند الأئمة وربطها بأفكارهم الموجهة لتلك المصطلحات، حتى لا يختلط عليه الأمر، ولعل الناظر يشترك معي فكراً بأن المكروه أصلاً خطاب شرعي بنهي غير جازم، وإذا تبين له هذا أدرك أن كثيراً من المعاني التي أطلق عليها هذا المصطلح هنا ليست بخطاب، وعندها يدرك أهمية ذلك، وهو المقصود والمراد.

رابعاً: مصطلح الإساءة بين المكروه والحرام:

وهو مصطلح تردد إطلاقه عند العلماء من الأصوليين في أكثر من موضع، إلا أن غاية ذلك حصره في أمرين، أما أحدهما فكبديل لمصطلح الكراهة الأصيل، وفي هذا يروى عن الإمام أحمد قوله (فيمن زاد على التشهد الأول فقد أساء أي أتى مكروها)(٦٥).

ويروى عن ابن عقيل إطلاقه لمصطلح الإساءة على حقائق المكروه، في حج أو عمرة أمر بهما في شهر ففعله في غيره، فقال أساء لمخالفته، وأما ثانيهما، فجعله من خصائص الحرام، وعليه فلا يمكن إطلاقه على معاني المكروه(٦٦).

وهو منحى آخر يتبين فيه التباين الفكري مع الاتحاد اللفظي، ولا مخرج إلا بدراسة الينابيع الأولى، والخروج بحقائق الإطلاق الأصولي.

خامساً: مصطلح الجائز بين الواجب والمندوب والمكروه:

وهو مصطلح في إطلاقه حيرة، ومرد هذه الحيرة توسع العلماء من الأصوليين في إطلاقه، والأصل فيه اصطلاحا إطلاقه على ما لا إثم فيه ، وحده ما وافق الشرع(٦٧).

ولعل هذا هو سبب التوسع في الإطلاق فشمل معاني الواجب، والمندوب، والمكروه، ثم قد اختلف الأصوليون في هذا الخلاف بين كونه لفظياً أو معنوياً؟ فعلى الأول غير مؤثر في الفروع، وعلى الثاني مؤثر، وعلى كل حال فإن هذا المصطلح وإطلاقه على هذه الأقسام الأربعة للحكم التكليفي، يجعله ويجعل دراسة أسس إطلاقه مهمة للغاية، وإنما يستمد أهميته من تعميم إطلاقه على أربعة من أقسام الحكم التكليفي، ولذا فإشارتنا إليه هي من واجبات البحث في مسألتنا(٦٨).

سادساً: مصطلح الحرام:

الحق أن ما تقدم في تقسيمات الحكم التكليفي يغنينا عن عود الكلام فيه، إلا أنه للازم الترتيب جاء ذكره هنا(٦٩).

سابعاً: مصطلح المباح:

وقد سبقت الإشارة إليه عند دراسة المصطلحات الأصولية المتعلقة بمباحث الحاكم(٧٠).

على أن الأمر لم يتوقف في علاقة هذا المصطلح بمسألة الخلاف السابق، وإنما كان للعلماء توسع في إطلاقه توسعاً شمل كل ما ليس بحرام، فعم الواجب والمندوب والمكروه(٧١).

وهذا كله يدل على أهمية هذا المصطلح كسابقه، وهو مصطلح الجائز، إذ ذاك قد أخذ أهميته من توسع إطلاقه وشموله لأربعة أقسام، وهذا مثله، إلا أنه ينقص عنه واحداً، ثم إن الإمام الغزالي رحمه الله تعالى جعل مصطلح النفي الأصلي -والذي لمصطلح الإباحة علاقة كبيرة به- في أول مراتب النظر عند المجتهدين(٧٢)، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على عظيم قدر هذا المصطلح وإطلاقاته.

المسألة الثانية: الحكم الشرعي الوضعي:

تمهيد:

الظاهر أن في اعتباره من أصول الفقه، أو عدم اعتباره، خلافاً معنوياً كبيراً، مع اتفاقهم بأنها أحكام، واختلافهم بعد اتفاقهم في كونها عقلية أو شرعية، وعلى كونها عقلية فلا علاقة لها بأصول الفقه، وعلى كونها شرعية فهي من مسائل الأصول(٧٣).

كما وقد اختلف الأصوليون في تقسيماته على أقوال، إلا أنهم متفقون على شموله لمصطلحات السبب والشرط والمانع، ومختلفون في تناوله لمصطلحات الرخصة والعزيمة والصحة والبطلان والفساد(٧٤)، وسأتناولها في الفروع الآتية:

الفرع الأول: مصطلح السبب وتردده في الإطلاق مع مصطلح العلة:

وهو مصطلح عسر تخريجه في أنظار كثير من الناس، وبيان ذلك أن بعض الأصوليين يطلق عليه مصطلحاً بديلاً وهو العلة، وبعضهم يجعله مقارناً لمصطلح العلة.

وهذا الخلاف كله في واقع الأمر يعود إلى اعتبار العلاقة بين هذين المصطلحين من عدمهما فبعضهم يرى ألا فرق بينهما- أي أنهما بمعنى واحد، ويرى فريق آخر بأنهما متباينان، فجعلوا السبب مخصوصاً بالإمارة المؤثرة، والتي تظهر فيها المناسبة مع الحكم، وجعلوا مصطلح السبب مخصوصاً بالإمارة غير المؤثرة في الحكم، وأكثر العلماء على أن السبب أعم من العلة، فكل علة سبب، وليس كل سبب علة، وهو بهذا يشمل الأسباب التي ترد في المعاملات والعقوبات، كما يشمل العلة التي هي ركن في القياس(٧٥)، والفرق بينهما أن الصفة التي يرتبط بها الحكم إن كانت مما لا يدرك تأثيره في الحكم عقلاً، ولا هي من

صنع المكلف، كالوقت للصلاة، فإنها تسمى سبباً، بخلاف ما إذا أدرك العقل تأثيرها في الحكم، فإنها تسمى علة، كما تسمى سبباً، وعليه فمصطلح السبب شامل لمعاني القسمين، وهو أعم فيها. على أن مصطلح العلة في حد ذاته مختلف في اعتباره من الأحكام الوضعية أو لا، والخلاف السابق كله إنما يدور بين معتبريها حكماً وضعياً(٧٦).

ومن الفروع المتأثرة بالخلاف في إطلاق هذا المصطلح على مذهب الأكثر عقد البيع في نقله للملكية بين المتبايعين يقال له علة، كما يقال عنه سبب، وزوال الشمس فإنه يقال له سبب، ولا يمكن إطلاق مصطلح العلة عليه، إذ المثال الأول فيه مناسبة بينه وبين الحكم، فاحتمل إطلاق المصطلحين، أما الثاني فلما لم تكن مناسبته ظاهرة، لزم أن يقتصر في الإطلاق على مصطلح السبب، دون مصطلح العلة.

وأما على الرأي الآخر والقائل بأنهما مصطلحان مترادفان يغني أحدهما عن الآخر، فلا إشكال في إطلاق أيهما على الفرعين(٧٧).

ومن هنا لزم أن لهذين المصطلحين منابع فكرية متباينة عند الأصوليين، يدرك الناظر من دراستها، فرقاً واضحاً بين هذين المصطلحين، وأنه رغم اتحاد اللفظ فيهما، إلا أن هناك اختلافاً في المدلول والناتج.

الفرع الثاني: التداخل الفكري بين مصطلحي السبب والشرط.

وبيانه أن مصطلح السبب قد يلتبس بمصطلح الشرط في الإطلاق، إذ كل منهما يتوقف الحكم في وجوده على وجودهما، وينتفي بانتفائهما كالحدث، وإن كان السبب يلزم من وجوده الوجود بخلاف الشرط(٧٨).

ولما تبين هذا لزم أن إطلاق هذين المصطلحين يعتريهما إشكال، واصل هذا الإشكال في اتحادهما من حيث توقف وجود الحكم على وجودهما، وانتفاؤه بانتفائها.

وإذا ثبت هذا، فقد خشي الأصوليون من تداخل المصطلحين في أنظار الفقهاء، فبينوا القواعد الأصولية التي يعلم بها السبب من الشرط، ثم إن حصل في المسألة لبس وخفاء، أمروه بالنظر في المسائل، فإن كانت كلها أي مجموعها مناسبة للحكم، كالقتل العمد

المحض، أطلق عليها مصطلح السبب من حيث العموم، أو مصطلح العلة من حيث الخصوص.

وإن كان كل واحد منها مناسباً، كالأسباب التي ينشأ عنها الحدث، فكل منها يعتبر سبباً قائماً بذاته، يصح إطلاق مصطلح السبب عليه.

أما إن ناسب البعض في ذاته، والبعض في غيره، فالأول يناسبه مصطلح السبب، والثاني يناسبه مصطلح الشرط، ومثال ذلك النصاب والحول، فالأول مشتمل على الغنى ونعمة الملك في نفسه، وعليه فالمناسب له إصطلاح السبب، الثاني لما كان لنعمة الأول بالتمكن من الزيادة والتنمية في مدته، فالمناسب له اصطلاح الشرط(٧٩).

على أن ابن النجار نقل عن بعض الأصوليين إن هذا البيان السابق لا يكون إلا في مصطلح السبب حال كونه معنوياً، أما في حال كونه زمنياً، فالمخرج أن يقال: الوصف إن كان مما يتوقف عليه الشيء في تعريفه، أو تأثيره على الخلاف، فالأنسب له مصطلح السبب، وإلا فالأنسب له مصطلح الشرط(٨٠).

الفرع الثالث: التداخل الفكري بين مصطلحي الشرط وعدم المانع:

ويعود تداخلهما إلى اعتبار كل منهما في ترتيب الحكم، وعلى هذا، فإن من الفقهاء من أطلق على عدم المانع اصطلاح الشرط.

ومن الفروع التي تأثرت بهذا التداخل ترك المناهي من الأفعال، والكلام، والأكل، ونحوه فقد اعتبرها الفوراني، والغزالي، والرافعي، والنووي، شروطاً في الصلاة(٨١).

إلا أن النووي قد استدرك هذا في المجموع فقال والصواب أنها ليست شروطاً، وإن سميت بذلك فمجاز، وإنما هي مبطلات(٨٢).

ومن هنا يتبين كيف أن تداخل هذين المصطلحين في أنظار أهل العلم، قد أدى إلى التباسهما على كثير من أهل العلم، وإطلاقهم مصطلح الشرط على حقائق مصطلح عدم المانع، ولعل هذايبين كيف أن لدراسة الفكر الأصولي المتعلق بهذين المصطلحين، أثره في دفع الغموض والإشكال فيهما.

الفرع الرابع: مصطلح البطلان والفساد:

وهي من المصطلحات التي ظهر فيها التأثر بالمناهج الأصولية في التأليف، وخصوصاً بين منهجي المتكلمين والحنفية.

والذي يظهر من أقوالهم -وسرى عليه التحقيق العلمي في المؤلفات الأصولية- الاتفاق على أنهما مترادفان في العبادات، فكل باطل فاسد، وكل فاسد باطل، أما في المعاملات فهما عند الجمهور مترادفان، وأما عند الحنفية فمتباينان، وسر التفريق بينهما يعود إلى أن الخلل إن كان في الوصف -أي الشرط- كان فساداً، وإن كان في الأصل أي الركن كان بطلاناً، ومما يدل على أهمية دراسة الأفكار الأصولية فيهما أن الأحناف قد رتبوا عليها قاعدة أصولية في نهي الشارع وهي(أنه إذا تعلق النهي بما هو شرعي، كالصوم والصلاة، ونحوهما كان راجعاً للوصف دون الأصل، وإن كان متعلقاً بغير الشرعي فإنه يرجع إلى الأصل والوصف معاً)(٨٣).

وقد أحال بعض المحققين الخلاف بين الجمهور والحنفية في التفريق بين مصطلحي الباطل والفاسد إلى أن تفريق الأولين مستنده الدليل وبسببه، بينما الأمر بخلافه عند الحنفية، إلا أن قوله غير متجه، لمن أمعن النظر ودققه في المسائل(٨٤).

والحق أن ما جرى عليه التحقيق من قصر التفريق بين هذين المصطلحين على منهج الأحناف وحده لا يصح، إذ قد تعدى التفريق بينهما إلى مذهب الشافعية والحنابلة، فإنهم فرقوا بينهما في مسائل كثيرة، وقد حصر النووي المسائل المتأثرة بتباين مصطلحي البطلان والفساد عند الشافعية في أربعة وهي الحج والعارية، والكتابة، والخلع، ثم ذكر الأسنوي في التمهيد صورها، وبين ما كانت صحيحة فطرأ الفساد عليها، وما هي في أصلها فاسدة، ثم قال: (وما ذكره النووي من حصر التفرقة في الأربعة ممنوع، بل يتصور الفرق في كل عقد صحيح، غير مضمون، كالإجارة والهبة، وغيرهما. ثم أضاف إليها البيوع قائلاً: ثم إن أصحابنا قد ذكروا في البيع أيضاً هذه التفرقة(٨٥).

وما سبق بيانه من تفريق الشافعية والحنابلة بينهما يدل على أن هذه المصطلحات لها أهمية، بحيث تشكل دراسة منابعها الفكرية مخرجاً من اختلاط الأمر في نظر الناظر، إذ

ربما حسب اقتصار التباين على الأحناف وحدهم، فيحيل كل مسألة في المعاملات فرّق فيها بين مصطلحي الفاسد والباطل إلى فقه الأحناف، وليس كذلك، كما لها أهمية كبيرة نستقيها من عظم دائرة الخلاف، وتوسعه، وتأثر الفروع الفقهية به، وإذا تم بيان هذا، فهو المقصود والمطلوب.

الفرع الخامس: مصطلح الصحة:وهو على وجوه:

الوجه الأول: تباين الفكر الأصولي في حدود إطلاقه وغاياته:

الواقع أنه وإن كان مجمعاً على إطلاقه واستعماله، إلا أن هناك خلافاً في حدود إطلاقه وغايته، وهو خلاف لاشك مؤثر فيما يفهم من إطلاق هذا المصطلح، وبيان ذلك أنهم لما قرروا أن الصحة عبارة عن استتباع الغاية، وأرادوا تفسيرها، أي الغاية، لم يختلفوا فيما يراد بالغاية في المعاملات، فقالوا هي عبارة عن (ترتب آثارها عليها)، ولكنهم اختلفوا في تفسيرها في العبادات، فقال المتكلمون (موافقة الأمر)، وقال الفقهاء (سقوط القضاء)، وتظهر آثار هذا الخلاف فيمن صلى ظاناً طهارته، ثم تبين له حدثه، فإن صلاته صحيحة، على رأي المتكلمين، وذلك لموافقة الأمر، إذ هو مأمور بأن يصلي بطهارة، سواء كانت معلومة، أو مظنونة في حينها، وأما عند الفقهاء فهي فاسدة لعدم سقوط القضاء(٨٦).

ثم هذا الفرع إنما يصح ألّو كان الأمر خفياً عليه، أما لو ظهر له حدثه وتيقنه فإنه يجب عليه القضاء سواء كان الأمر على منهج المتكلمين أو الفقهاء، وعندها يكون الخلاف في إطلاق المصطلح من باب الاسم، لا الفكر والمعنى.

ثم أن المحقق المطيعي أشار إلى أن ترتيب الآثار عليه يعني أنه خلاف معنوي، واعتبر أن هذا هو ظاهر كلام كثير من الشافعية، ثم نقل عن غيرهم من العلماء أنها مخالفات لفظية لا أثر لها في المعاني(٨٧).

ومهما يكن من توجيه لفكر الخلاف في هذا المصطلح، وإحالته إلى المعاني أو إلى الألفاظ، فدراسته ودراسة الأفكار الأصولية المتعلقة به له أثر كبير في بيان افتراق إطلاق هذا المصطلح عند المتكلمين منه عند الفقهاء، لا سيما في مراحل ما قبل التبين، وأما ما بعدها فالاختلاف إنما هو في حدود، وغايات إطلاق المصطلح، وهو اختلاف اسمي لا

حقيقي، أما على رأي أولئك الذاهبين إلى اعتباره خلافاً معنوياً له آثاره المعتبرة دائماً كصلاة فاقد الطهورين، فإن الاختلاف في إطلاقه وتحديد غاياته يظل معنوياً ومؤثراً(٨٨).

وهذا كله يدلنا على أن هذا المصطلح من المهم جداً لكل ناظر في الأصول وفروعها، أن يتلمس مواطن الفرق، والاختلاف في إطلاقه، وتحديد غاياته، ولعل الناظر يشترك معي في أن هذا المصطلح يختلف عن سوابقه، إذ أن الأصوليين متفقون في حقيقة إطلاقه، ولكنهم مختلفون في حدود إطلاقه، وهو بهذا يفترق عن غيره من المصطلحات المتباينة في أصل الإطلاق.

الوجه الثاني: في بدائل اصطلاحية أصولية لمصطلح الصحة: وهو على أنظار:

النظر الأول: مصطلح الإجزاء:

الواقع أنهم اختلفوا في إطلاقه كمصطلح بديل لمصطلح الصحة، فذهب القرافي ومن تبعه إلى أن هذا المصطلح لا يصح إطلاقه إلا على العبادة الواجبة، بخلاف النوافل من العبادات فيقتصر فيها على إطلاق مصطلح الصحة فقط كالعقود. والذي عليه الجمهور أن مصطلح الإجزاء يصح إطلاقه على الواجب والنفل من العبادات(٨٩)، ثم إن منهم من يرى صحة إطلاقه على العبادة وغيرها، وعليه فهو مصطلح شامل لكل ما يطلق عليه مصطلح الصحة سواء بسواء.

النظر الثاني: مصطلح القبول:

وفي إطلاقه كبديل لمصطلح الصحة، تحقيق أصولي كبير، والمرجح عند بعضهم جواز ذلك، ويرى بعضهم أن بين هذين المصطلحين عموم وخصوص، وعليه فالقبول أخص من الصحة، وكل مقبول صحيح، ولا عكس، واستدلوا بحديث العرّاف(٩٠)، وشارب الخمر(٩١)، وعلى هذين الحديثين، فالقبول هو الحاصل به الثواب، أما الصحة فقد يوصف بها الفعل وإن لم يكن فيه ثواب. على أنه قد جاء نفي القبول في التشريع بمعنى نفي الصحة كلياً عن الفعل، ومثال ذلك (لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول)(٩٢)، و (لا تقبل صلاة حائض إلا بخمار)(٩٣)، وجاء نفي القبول بالمعنى المشار إليه سابقاً، وهو وجود الصحة مع نفي القبول، كحديث العرّاف، وشارب الخمر(٩٤).

وعلى كل فهذا المصطلح لا يمكن أن يطلق في راجح القول إلا على ما تحقق شرطه وانتفى فيه الخلل في الأداء، وهو وصف للأفعال والأقوال التي يطلق عليها مصطلح الصحة، أما المعاني التي أطلق عليها الشارع مصطلح القبول ونفيه، فاعتقادي أنها أمرّ قاصر عليه لا يتعداه إلى المجتهد، ومن هنا لزم أن مصطلحات الشارع لا تجارى في كل أحوالها.

النظر الثالث: مصطلح النفوذ:

وهو مصطلح يختلف الأصوليون في إطلاقه كمصطلح بديل للصحة، فبعضهم يراه مرادفاً للصحة، وعليه فأحدهما يغني عن الآخر، وقيل هو مصطلح قاصر على التصرفات التي لا يقدر فاعلها على رفعها، كالعقود اللازمة من البيع، والإجارة، والوقف، والنكاح، ونحوها، إذا تكاملت شروطها، وانتفت موانعها، ومثلها العتاق، والطلاق، والفسخ، ونحوها. ثم إن لهذا المصطلح علاقة بمصطلح الإجزاء، من حيث أن الأول وهو مصطلح النفوذ يختص بالعقود، بينما الثاني، وهو مصطلح الإجزاء، يختص بالعبادة عند الأكثر(٩٥).

وبهذا نكون قد أتينا على تلك المصطلحات الأصولية المتعلقة بمباحث الحكم، وانتقل إلى المحكوم فيه.

المبحث الثالث: المحكوم فيه

وهو مصطلح لن أخوض فيه كثيراً، إذ ليس من تفريع كثير عليه بقدر سابقه، وعليه فسأقتصر على بيان المراد بهذا المصطلح الأم، وقد أراد به الأصوليون فعل المكلف الوارد فيه الحكم(٩٦)، على أن مصطلح المحكوم فيه قد اشتمل على قضايا كلامية متداخلة، ومتشابكة اضطراراً، واختياراً، فالاضطرار في مناهج التحسين والتقبيح عند المعتزلة، فقد اضطر الأصوليون من أهل السنة إلى بحثها، وبحث نتائجها، بناء على إدراج أهل الاعتزال لها من ضمن مسلماتهم الأصولية، وأما الاختيار فاشتراط الوضوح والقدرة والطول(٩٧). وليس في مباحث المحكوم فيه، ما يتحقق فيه شرط البحث، وهو التباين اللفظي والاتحاد المعنوي، أو الاتحاد اللفظي والتباين المعنوي

المبحث الرابع: المحكوم عليه

وهو مصطلح لا يلزم الخوض فيه أيضاً، إذ مسائله هي الأهلية بأقسامها، وليس فيها اختلاف في الإطلاق، أو حدوده وغاياته، مما يعتبر سبباً لبحث مصطلحاته، كما أن من مسائله العوارض سواء كانت مكتسبة، أو سماوية، وهذه أيضاً لا توجد فيها دواعي البحث العلمي الذي افترضناه على أنفسنا، ولما كان الأمر كذلك فسأكتفي ببيان هذا المصطلح الأم، وقد أراد به الأصوليون (المكلف ودراسة أحواله وشروط اعتباره مكلفاً) (٩٨).. الخ.

على أن هذين المصطلحين الأصوليين -أي المحكوم فيه والمحكوم عليه- فيهما من مسائل الأصول المهم، والعظيم شأنه، ولا يعني عدم تناولها بالدراسة أنها ليست كذلك، وإنما دواعي المنهج المفروض في بحثنا تقتضي تناول المصطلحات الأصولية ذات التباين، والاختلاف سواء كان هذا التباين هو تباين اللفظ والمعنى أو كان تبايناً لفظياً فقط، وسواء كان هذا التباين في حالات، وفروع، وأبواب خاصة، أو كان عاماً وسواء كان هذا التباين في قيود إطلاق المصطلح، وتحديده، وغاياته، أو كان غير ذلك، ودراسة المنابع الفكرية لهذه المصطلحات، وبيان وجه العلاقة بينهما، وعليه، فقد اقتصرت على هذين بالبيان دون الخوض فيما سواهما، إذ لا تعلق لها بمناهج البحث.

خاتمة

وبعد وصولي بمناهج البحث المقصود إلى خاتمته لا أدعي الكمال فيه، ولا تمام إنجاز المطلوب، غير أني أحمد الله تعالى على وصولي بنفسي، وبناظري بحثي، إلى حقائق الاصطلاح عند الأصوليين في مباحث الأحكام، وتلمسي لمواطن التباين بين المصطلحات فيها من حيث اللفظ والمعنى، أو من حيث اللفظ، وتحققي من منابع الاختلاف الفكرية، والتي تعتبر أصولاً لاختلاف الأصوليين في الإطلاق، أو اتحادهم في الإطلاق، واختلافهم في الأفكار، مما جعل لدراسة الفكر الأصولي وعلاقته بالمصطلحات أهمية كبيرة، ولعل هذا مما يتضح في تلك المصطلحات المتحدة اللفظ عند الأصوليين، ولكنها تختلف في معاني إطلاقها تبعاً لتباين أفكارها الأصولية النابعة منها.

على أني إن قصرت في هذا، أو خرجت عن مقصودي في بعضها، فإني لأرجو أن أكون بهذا قد فتحت باباً فكرياً لمن هم أوسع باعاً مني وعلي الله القبول.

ولله الأمر من قبل ومن بعد، وعلى نبينا محمد صلاة وسلاما من قبل ومن بعد.

هوامش البحث

١- الحسين بن القاسم، ج١، ص٤٨.

٢- الأسنوي مع المطيعي عليه ج١، ص ١٣-١٥.

٣- صدر الشريعة مع التفتازاني عليه، ج١، ص ١٩-٢٦.

٤- ابن السبكي مع الجلال المحلى عليه ج١، ص ٤٦-٥٦.

٥- المرجع السابق.

٦- محب الله بن عبد الشكور مع ابن نظام الدين عليه، ج١ ص١٧.

٧- المرجع السابق، ج١، ص١٧.

٨= المطيعي على الأسنوي، ج١ ص ١٤-١٥.

٩- الأسنوي ج١، ص: ٢٥٨.

١٠- الأسنوي، ج١، ص٢٥٨ -صدر الشريعة ج١، ص١٧٣-١٩٠- ابن السبكي مع الجلال عليه ج١، ص ٧٨.

١١- الأسنوي مع المطيعي عليه ج١ ص٨٢-٨٤- الشنقيطي على ابن عاصم ص٢٣-٢٤-٢٥- ابن النجار ج١، ص٣٠٠-٣٠١- أمير بادشاه ج١، ص١٥٢-١٥٣- الآصفهاني ج٢، ص٢٧٧- الغزالي في المنخول، ص٨- أبي الحسين البصري ج١ ص٣٤٤-٣٤٧) -ابن السبكي، ج١، ص٩٢، ابن نجيم، ج١ ص٥٤.

١٢- الأسنوي في التمهيد، ص٦١ -البيضاوي ج١ ص٨٢- ابن السبكي ج١ ص٨٠-٢١٦- ابن السبكي في الإبهاج ج١، ص٣٨- الشربيني على ابن السبكي في الجمع ج١ ص٨٠- الجلال المحلى على ابن السبكي ج١، ص٢١٧.

١٣- الشنقيطي على سيدي عبد الله بن الحاج ص٣٥٢-٣٥٣- الآمدي ج١ ص١٣٢-١٣٣- الغزالي في المستصفى ج١، ص٦٦- ابن أمير الحاج ج٢، ص١٤٣-١٤٤- أمير بادشاه ج٢، ص ١٧٢-٢٢٥-٢٥٥ العطار على ابن السبكي ج١ ص ٢٢٥-٢٢٦- ابن النجار ج١ ص ٤٢٧-٤٢٨- الأصفهاني على ابن الحاجب ج١ ص٣٩٨- الشربيني على ابن السبكي ج١، ص ٢٢٥-٢٢٦.

١٤- ابن منظور ج١٣ -فصل الهمزة مع حرف اللام- الجوهري م٤، ص ١٦٢٣- الأصفهاني ج١، ص ١٨- الأسنوي ج١ ص٧ -ابن نظام الدين ج١ ص٨ -محمد منلا خسرو ص١١.

١٥- المراجع السابقة.

١٦- أمير بادشاه ج٢ ص١٦٧- الآمدي ج١ ص١٣٠- العطار على الجلال المحلى ج٢، ص٩٢- الأسنوي في التمهيد ص٢٠٩-٤٨٧ - ابن قدامة ج٢، ص٣٨.

١٧- الغزالي ١/٦٥، الآمدي ١/١٣٣، الأصفهاني ١/٣١٧ ، ٣٢٤ ، الأسنوي ١/٢٧٥ ، ٢٧٧ .

١٨- أبو الحسين البصري في المعتمد ٢/٣١٥ ، ٣٢٢، الأسنوي في التمهيد ص ١٠٩-١١٠- الأسنوي على البيضاوي ج١ ص ٢٥٨-٢٧٥ .

١٩- المرجعان السابقان.

٢٠- المطيعي على الأسنوي ج١ ص ٢٧٥ - وما بعدها.

٢١- الغزالي في المستصفى ج١ ص٦٥- الآمدي ج١ ص١٣٣- ابن أمير الحاج ج٢ ص١٠٠-١٠١ ابن السبكي ج١، ص٨٧-٩٢-٩٥ الأصفهاني ج١ ص٣١٧-٣٢٤ الأسنوي على البيضاوي ج١، ص٢٧٥-٢٧٧ محمد منلا خسرو ص٣٢٠، أبو الحسين البصري ٢/٣١٥، ٣٢٢.

٢٢- المراجع السابقة.

٢٣- النووي على الشيرازي ج٩، ص ٣٩٤-٣٩٥ .

٢٤- ابن أمير الحاج ج٢ ص١٠٠-١٠١ - أمير بادشاه ج٢ ص ١٧٠-١٧٤.

٢٥- المطيعي على الأسنوي ج١ ص ٢٨٧.

٢٦- أمير بادشاه ج١ ص ١٦٩-١٧٠-ابن أمير الحاج ج٢، ص١٠٠-١٠١- ابن السبكي ج١، ص٩٥- المطيعي على الأسنوي، ج١ ص٢٩٤-٢٩٥.

٢٧- ابن أمير الحاج، ج٢، ص١٤٣-١٤٤.

٢٨- الغزالي في المستصفى ج١، ص٧٥.

٢٩- الآمدي ج١ ص١٣٢-١٣٣ الغزالي في المستصفى، ج١ ص٦٦.

٣٠- الشنقيطي على ابن الحاج ص ٣٥٢ - ٣٥٣.

٣١- العطار على ابن السبكي ج١، ص٢٢٥ - أمير بادشاه ج١، ص٢٢٥-٢٢٦- ابن أمير الحاج ج٢، ص١٤٣.

٣٢- الأصفهاني ج١، ص٣٩٨

٣٣- أمير بادشاه ج٢ ص٢٢٥

٣٤- المراجع السابقة في مصطلح الإباحة.

٣٥- انظر: ص١٠

٣٦- الأسنوي في التمهيد ص٤٨٧ -الأسنوي على البيضاوي مع المطيعي عليه، ج٢ ص٣٥٢.

٣٧- الأسنوي على البيضاوي ج١ ص٤٧

٣٨- ابن النجار ج١ ص٣٣٣.

٣٩- ص٧.

٤٠- ابن نظام الدين ج١ ص٥٤-٥٧- ابن النجار ج١ ص٣٣٣- الآمدي ج١ ص٩٥- المطيعي على الأسنوي، ج١ ص٥٢- الخضري، ص٢٠

٤١- ابن نظام الدين على ابن عبد الشكور ج١، ص٥٨-٥٩.

٤٢- د. هيتو على الغزالي في المنخول ص٦-٧ المطيعي على الأسنوي ج١، ص٦.

٤٣- الغزالي في المنخول ص٢١- الأسنوي في التمهيد ص٤١٨.

٤٤- المراجع السابقة.

٤٥- المراجع السابقة.

٤٦- ابن نظام الدين ج١، ص٥٤-٥٨.

٤٧- الآمدي ج١، ص ١٣٦-١٣٧.

٤٨- الأسنوي في التمهيد ص٥٨- الأسنوي على البيضاوي مع المطيعي ج١ ص٧٦-٧٧ .

٤٩- المطيعي على الأسنوي ج١ ص٧٦ - ٧٧.

٥٠- البخاري على البزدوي ج٢ ص٣٠٣ -صدر الشريعة ج٢ ص٧٥- عبد العلي بن نظام الدين على ابن عبد الشكور ج١ ص٥٨- أمير بادشاه ج٢، ص١٣٥.

٥١- المطيعي علي الأسنوي ١/٧٧، ٧٨.

٥٢- الآمدي ١/١٤١.

٥٣– المرجع السابق.

٥٤– ابن النجار ج١، ص٣٧٧.

٥٥– الآمدي ج١، ص ١٧٠–١٧١.

٥٦– الأسنوي على البيضاوي ج١، ص٧٩.

٥٧– ابن النجار ج١ ص٤٠٣ – ٤٠٤.

٥٨– ابن السبكي مع الجلال المحلى عليه ج١، ص٩٠.

٥٩– انظر البحث، ص١٦.

٦٠– ابن النجار ج١، ص٤١٩.

٦١– ابن القيم في الإعلام ج١، ص٣٩ – التركي ص ٦٤.

٦٢– ابن النجار ج١، ص٤١٩– المرادي ج١٢ ص٢٤٨ –الطوفي ص٢٩ –الامدي ج١ ص ١٦٦.

٦٣– الآمدي ج١، ص١٦٦– ابن النجار ج١ ص٤٢٠.

٦٤– المرجعان السابقان – أمير بادشاه ج٢ ص٢٢٥.

٦٥– التركي ص٦٤.

٦٦– المراجع السابقة.

٦٧– الباجي ص٥٠ – أمير بادشاه ج٢، ص٢٢٥.

٦٨– المراجع السابقة – ابن النجار ج١ ص٤٢٨.

٦٩– انظر: ص١٨.

٧٠– انظر: ص١٨.

٧١– ابن النجار ج١، ص ٤٢٧.

٧٢– الغزالي في المستصفى ج٢، ص ٣٩٢.

٧٣– المطيعي على الأسنوي، ج١، ص٨٩.

٧٤– الأسنوي على البيضاوي ١/٨٩ –الآمدي ١/١٧٢ –ابن النجار١/١٦٤–الخضري٥٦.

٧٥– ابن السبكي مع الجلال المحلى عليه ج١، ص٩٥ – د. وهبة الزحيلي ج١ ص٩٥.

٧٦– ابن النجار ج١ ص٤٣٨.

٧٧– الشاطبي ج١ ص ٢٦٥ – الآمدي ج١ ص ١٧٢ – مدكور ص١٣٥.

٧٨- ابن النجار ج١ ص٤٥٩ - القرافي في التنقيح، ص٨٢.

٧٩- القرافي في التنقيح ص٨٤ - ابن النجار ج١ ص٤٥٩.

٨٠- ابن النجار ج١، ص٤٥٩.

٨١- القرافي في الفروق ج١ ص١١١ - الرافعي ج٤، ص١٠٥ - النووي في الروضة ج١ ص٢٨٩-٢٩٦.

٨٢- النووي على الشيرازي ج١، ص٥١٨ - ابن النجار ج١، ص٤٦٠.

٨٣- المطيعي ج١، ص٩٧ - الآمدي ج١، ص١٧٥ - ١٧٦.

٨٤- ابن النجار ج١، ص٤٧٤ .

٨٥- الأسنوي في التمهيد ص٥٩--٦٠.

٨٦- الأسنوي على البيضاوي ج١، ص٩٧- الآمدي ج١ ص١٧٥ -ابن النجار ج١ ص٤٦٥.

٨٧- المطيعي على الأسنوي ج١، ص ٩٨ -٩٩.

٨٨- المراجع السابقة.

٨٩- القرافي في التنقيح ص٧٨ - الآمدي ج١، ص١٧٦- ابن النجار ج١، ص٤٦٨-أمير بادشاه ج٢ ص٢٣٦.

٩٠- ونصه " من أتى عرافاً لم تقبل له صلاة أربعين صباحاً"، مسلم ج٤، ص١٧٥١.

٩١- ونصه "من شرب الخمر لم تقبل له صلاة أربعين صباحاً" أحمد، ج٢، ص١٧٦.

٩٢- مسلم ج١ ، ص٢٠٤.

٩٣- أحمد ، ج٦ ، ص١٥٠.

٩٤- المراجع الأصولية السابقة.

٩٥- إمام الحرمين مع الجلال عليه ص٣١ - ابن النجار، ج١، ص٤٧٤ - د. التركي ص٧١.

٩٦- الآمدي ، ج١ ، ص١٧٩.

٩٧- المرجع السابق.

٩٨- الآمدي ، ج١، ص١٩٩.

قائمة المصادر والمراجع

١– الأسنوي ، عبد الرحيم بن الحسين
– نهاية السول على منهاج الوصول، مع سلم الوصول للمطيعي– عالم الكتب– القاهرة، ١٣٤٣هـ.
– التمهيد في تخريج الفروع على الأصول – ط مؤسسة الرسالة– بيروت – ١٩٨٤م.
٢– الحسين بن القاسم:
– هداية العقول إلى مناهج الأصول – ط– اليمينة (بدون).
٣– ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي:
– جمع الجوامع، مع شرحه للجلال، وحاشية العطار، وتقريرات الشربيني، دار الكتب العلمية – بيروت– لبنان.
٤. المطيعي – محمد بخيت:
– سلم الوصول إلى نهاية السول للأسنوي – عالم الكتب– القاهرة– ١٣٤٣هـ.
٥– الشنقيطي – محمد يحيى بن محمد المختار.
– نيل السول على مرتقى الوصول لابن عاصم
– فتح الودود على مراقي السعود لسيدي عبد الله بن الحاج– ط المطبعة المولوية– فاس– المغرب ١٣٢٧ هـ.
٦– ابن النجار – الفتوحي الحنبلي:
– شرح الكوكب المنير – دار الفكر – دمشق – ١٩٨٠م.
٧– أمير بادشاه – محمد أمين الحسيني:
– تيسير التحرير شرح كتاب التحرير لابن همام – دار الكتب العلمية – بيروت– لبنان.
٨– الأصفهاني:
– بيان المختصر لابن الحاجب – ط جامعة أم القرى ١٤٠٠هـ.
٩– الغزالي– حجة الإسلام:–
المنخول من تعليقات الأصول ، ط دار الفكر دمشق ، ١٩٨٠م .
– المستصفى في أصول الفقه – ط دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان – ١٩٨٣م.

١٠- أبو الحسين البصري – محمد بن علي:

– المعتمد في أصول الفقه – دار الكتب العلمية = بيروت – ,١٩٨٣

١١- البيضاوي – عبد الله بن عمر:

– منهاج الوصول ، مع شرحه نهاية السول للأسنوي –عالم الكتب –القاهرة، ١٣٤٣هـ.

١٢- ابن السبكي – تقي الدين وولده تاج الدين:

– الإبهاج شرح المنهاج للبيضاوي – مطبعة التوفيق الأدبية – مصر .

١٣- الشربيني – المصري الشافعي

– تقريرات الشربيني على شرح الجلال على جمع الجوامع لابن السبكي – دار الكتب العلمية – بيروت.

١٤- الجلال المحلي.

– شرح جمع الجوامع لابن السبكي – ط دار الكتب العلمية –بيروت – لبنان.

١٥- الآمدي – علي بن محمد :

– الإحكام في أصول الأحكام –مؤسسة النور للطباعة –الرياض –السعودية ١٣٨٧هـ.

١٦- ابن أمير الحاج:

– التقرير والتحبير – دار الكتب العلمية – بيروت- لبنان- ١٤٠٣هـ.

١٧- العطار – حسن :

– حاشية العطار على شرح الجمع لابن السبكي – دار الكتب العلمية – بيروت- لبنان.

١٨- الجوهري – إسماعيل بن حماد:

– الصحاح – مطابع دار الكتاب العربي – القاهرة – ١٣٧٧هـ.

١٩- النووي – أبو زكريا محي الدين بن شرف:

– المجموع شرح المهذب للشيرازي – إدارة المطابع المنيرية – القاهرة.

– روضة الطالبين – ط المكتب الإسلامي – دمشق – سوريا.

٢٠- الخضري – محمد :

– أصول الفقه – المكتبة التجارية الكبرى – مصر ١٩٦٥م.

٢١- البخاري - علاء الدين عبد العزيز بن أحمد:

- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزودي-دار سعادت-استنبول-تركيا ١٣٠٨.

٢٢- المرادي الحنبلي

- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل - مطبعة السنة المحمدية - القاهرة - ١٩٥٦.

٢٣- الطوفي - سليمان بن عبد القوي:

مختصر روضة الناظر - مؤسسة النور للطباعة- الرياض ١٣٨٣هـ.

٢٤- التركي- عبد الله بن عبد المحسن:

- المدخل إلى مذهب أحمد - مؤسسة الرسالة - بيروت- ١٩٩٠م الطبعة الثالثة.

٢٥- الباجي- أبو الوليد- سليمان بن خلف:

- إحكام الفصول في أحكام الأصول -مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٩٨٩م.

٢٦- الشاطبي - إبراهيم بن موسى اللخمي:

- الموافقات في أصول الشريعة - دار المعرفة - بيروت - لبنان.

٢٧- القرافي- أبو العباس- أحمد بن إدريس:

- تنقيح الفصول- نشر مكتبة الكليات الأزهرية ودار الفكر ١٩٧٣م.

- الفروق - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - لبنان.

٢٨- الرافعي - أبو القاسم:

- فتح العزيز شرح الوجيز - دار الطباعة المنيرية بالقاهرة (بهامش المجموع للنووي).

٢٩- أحمد - بن حنبل (الإمام)

- مسند أحمد - المطبعة الميمنة - القاهرة ١٣١٣هـ.

٣٠- إمام الحرمين عبد الملك الجويني

- الورقات في أصول الفقه مع شرحها للجلال المحلى - ط مصطفى البابي الحلبي

- القاهرة ١٩٣٧م - بهامش إرشاد الفحول للشوكاني.

٣١- ابن القيم - محمد بن أبي بكر.

- إعلام الموقعين عن رب العالمين - ط شركة الطباعة الفنية المتحدة - القاهرة ١٩٦٨م.

٣٢- صدر الشريعة- عبيد الله بن مسعود:

- التوضيح على التنقيح، مع حاشية العلامة التفتازاني -دار الكتب العلمية - بيروت-لبنان.

٣٣- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد

- روضة الناظر وجنة المناظر - مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود ١٩٨٣م.

٣٤- محب الله بن عبد الشكور

- مسلم الثبوت، مع شرحه فواتح الرحموت لابن نظام الدين - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان- ١٩٨٣.

٣٥- ابن منظور - الإفريقي:

- لسان العرب - دار صادر -بيروت ١٩٥٥م.

٣٦- محمد منلا خسرو:

- مراة الوصول شرح مرقاة الأصول ط- شركة صحافية عثمانية - تركيا- ١٣٢١هـ يوسف ضياء الدين وأحمد نابكي وشركاسي.

٣٧- مسلم -الإمام المحدث:

- صحيح مسلم - عيسى البابي الحلبي - القاهرة- ١٩٥٥م.

٣٨- ابن نجيم- زين العابدين إبراهيم:

- الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان رضي الله عنه- دار الكتب العلمية- بيروت - لبنان.

٣٩- ابن نظام الدين عبد العلي

- فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت لابن عبد الشكور - دار الكتب العلمية- بيروت - لبنان ١٩٨٣.

٤٠- هيتو - محمد حسن:

- تحقيقات على المنخول للإمام الغزالي - دار الفكر - دمشق - ١٩٨٣.

٤١- الزحيلي، وهبة:

- أصول الفقه الإسلامي - دار الفكر - دمشق ١٩٨٦م.